

Article

« Les limites d'une approche essentialiste des ethnoéthiques : pour un relativisme éthique critique »

Raymond Massé

Anthropologie et Sociétés, vol. 24, n° 2, 2000, p. 13-33.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/015647ar>

DOI: 10.7202/015647ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

LES LIMITES D'UNE APPROCHE ESSENTIALISTE DES ETHNOÉTHIQUES

Pour un relativisme éthique critique

Raymond Massé



Les anthropologues de la santé se sont penchés, au cours des deux dernières décennies, sur les thèmes classiques de la bioéthique tels l'avortement, l'euthanasie, le suicide assisté ou les dons et transplantations d'organes (voir Marshall et Koenig 1996 et ce numéro). Mais plusieurs autres lieux de questionnement s'offrent à la réflexion éthique, tous aussi susceptibles les uns que les autres d'entraîner la confrontation de systèmes de normes et de valeurs morales, potentiellement incommensurables, véhiculées par diverses sociétés.

Chacun de ces lieux de l'éthique pose, à sa façon, la question de la valeur relative des principes impliqués. Un premier principe est celui des décisions de soins que doit prendre le clinicien envers son patient. Sont alors mises en cause des valeurs de justice (ce patient doit-il avoir priorité sur une liste d'attente ?), d'autonomie (que signifie un consentement vraiment « éclairé » ? à qui revient la décision ultime de donner ou de refuser des soins ?) ou de bienfaisance (à partir de quand un comportement devient-il paternaliste ? à quel moment l'absence de soins devient-elle négligence ?).

Un second lieu de questionnement est celui des inégalités sociales face à la maladie et aux soins, inégalités fondées sur le sexe, la race, la religion ou la classe sociale. Tout système de santé repose sur des règles de justice et d'équité qui entrent en conflit avec des valeurs de mérite ou de droits héréditaires qui légitiment, trop souvent, une asymétrie dans les rapports socio-économiques. Le questionnement éthique émerge aussi, d'une part, au confluent de la responsabilité sociale de contrôle des facteurs de risque qui menacent la santé et, d'autre part, du devoir qu'a le citoyen de prendre en charge sa santé. Autrement dit, il apparaît entre la socialisation de la gestion des risques et l'individualisation des responsabilités (Ewald 1980). Au plan de la prévention, ce questionnement affleure dans l'obsession du « risque » et la construction du blâme envers ceux qui ne renoncent pas aux « mauvaises » habitudes de vie (Beck 1992). Certains voient dans l'entreprise normative menée par la santé publique une « croisade morale et coercitive pour une conscience accrue des risques et la pureté du style de vie » (Helge Forde 1998 : 1155)¹, voire un impérialisme culturel visant à acculturer les populations aux valeurs, principes et finalités promus par la culture biomédicale.

1. Nous avons traduit les citations.

En fait, on peut voir poindre au sein des systèmes de santé une « nouvelle moralité » (Massé 1999), fondée sur l'autodiscipline, le sacrifice, le respect de codes de conduite préventive, et de là, une quête du salut sanitaire et une obsession pour l'interventionnisme missionnaire (Massé à paraître), porteuses d'un risque de dérapages paternalistes. Plus fondamentalement encore, rapportent les anthropologues, la maladie, en tant que « désordre » et manifestation du mal, est universellement vécue comme « une rupture de l'ordre moral » qui appelle des jugements moralisateurs sur le malade (Good 1994) et alimente la compétition entre divers systèmes de justification de la déviance et de reconstruction de l'intégrité morale (Brodwin 1996).

À chacun de ces lieux de questionnement, les jugements sur le bien-fondé des actions et inactions (des individus, des soignants, de l'État) supposent un arbitrage entre plusieurs valeurs morales, toutes justifiables à l'intérieur d'un système de valeurs culturelles de référence, et « relativement » à un contexte socioculturel historiquement déterminé. Et voilà interpellé le principe du relativisme culturel, et de là, du relativisme moral. En fait, les dilemmes éthiques prennent une coloration particulière dans chacun des groupes ethniques et chacune des sous-cultures (de classe, de genre, de groupes marginaux) qui vivent en interaction tant au sein de l'ethnie dominante qu'au sein de chacune des communautés ethnoculturelles. Les grandes questions auxquelles devra répondre l'anthropologie sont alors : Doit-on défendre le principe de l'égalité des principes moraux invoqués par chacun des groupes impliqués dans une décision de soins ? Existe-t-il des principes universels acceptables pour tous les sous-groupes sociaux, pour toutes les cultures, ou qui pourraient être imposés à ces groupes pour résoudre les dilemmes éthiques ? L'anthropologie doit-elle défendre la pertinence d'éthiques plurielles ou soutenir l'imposition aux minorités de principes démocratiquement acceptés par la majorité ? Le respect des « traditions » est-il un impératif éthique ? La contribution de l'anthropologie réside-t-elle dans la description ethnographique « passive » des diverses « ethnoéthiques » définies par « les objets et les normes éthiques compris et acceptés par les membres d'une société donnée » (Lieban 1900 : 223) ou dans l'arbitrage « actif » qui la dépouille d'une neutralité qui, croient certains, la plaçait au-dessus de la mêlée scientifique ?

L'analyse des lieux de questionnement éthique montre que les valeurs « morales » qui guident les pratiques de prévention et de soins sont profondément encastrées dans d'autres valeurs conçues, faussement, comme moralement « neutres » : l'individualisme, la solidarité, l'autonomie, la justice sociale, le respect des droits des minorités ou l'efficacité administrative. Il en ressort que la réflexion sur le relativisme éthique est indissociable des débats portant sur le relativisme culturel et sur la tolérance envers la différence qui hantent la discipline depuis ses origines. S'il ne se trouve à peu près plus personne pour défendre un relativisme culturel absolu (et pour avaliser des pratiques telles que la torture, les mutilations sexuelles, les infanticides ou l'euthanasie non consentie), quelles balises peut-on proposer pour en limiter les applications, et quelles sont, aujourd'hui, les possibles contributions de ce concept ? Nous soutiendrons dans cet article que, même dans le contexte postmoderne d'un relativisme tout azimut, il est du devoir de l'anthropologie de promouvoir un relativisme critique et engagé. Au préalable, il faudra

toutefois redéfinir l'éthique comme un processus dynamique. Alors que la morale repose sur des dogmes et des codes de pratique permettant de trancher entre le bien et le mal, et alors qu'elle est plurielle par définition, reposant sur autant de morales qu'il existe de dogmes et de codes moraux, l'éthique sera comprise ici comme une entreprise critique de déconstruction de la morale. « Le lieu de l'éthique, propose Bourgeault, est celui de la discussion et du débat, avec la diversité des convictions et des options qui s'y croisent et qui se confrontent, entrant en conflit, et non, d'emblée, dans le consensus même provisoire, qui peut en résulter. Le lieu de l'éthique est celui de la conscience, de l'interrogation, de la dissidence » (Bourgeault 1998 : 237). L'éthique alimente un « discours normatif, mais non impératif, [...] qui résulte de l'opposition du bon et du mauvais considérés comme valeurs relatives » (Comte-Sponville 1999 : 31). Alors que la morale est fermée, « l'éthique est ouverte, résiste aux enfermements et les dénonce » (Bourgeault 1998 : 227). Une telle définition de l'éthique comme entreprise critique, comme processus et ouverture, sied parfaitement à une anthropologie soucieuse de promouvoir la tolérance dans le respect de la pluralité culturelle, mais tout aussi consciente des rapports de pouvoir et des divergences d'intérêt marquant les groupes qui participent activement (ou qui sont tenus à l'écart) du processus de résolution des conflits de valeurs.

Qu'est-ce que le relativisme éthique ?

Toute définition du relativisme éthique est largement tributaire de celle du relativisme culturel. Pour Herskovits, « Les jugements sont basés sur l'expérience et chaque individu interprète l'expérience dans les limites de sa propre enculturation » (1967 [1948] : 54). Niant l'existence de toute vérité absolue, le relativisme postule qu'il n'existe pas de façon valable de juger des cultures différentes du fait que tous les jugements sont, par définition, ethnocentriques (Gellner 1985). Ainsi, le seul principe que les relativistes acceptent comme absolu est celui de l'égale valeur des cultures. Une version moins radicale associe le relativisme à « l'engagement à suspendre tout jugement moral tant qu'un effort n'aura pas été fait pour comprendre les croyances et pratiques culturelles de l'autre dans l'intégralité de leurs contextes culturel, matériel et historique » (Turner 1997 : 274). Un relativisme culturel correctement compris se définirait comme « une ouverture à regarder l'autre avec un esprit ouvert, à apprendre avant de juger, et à considérer sa propre culture avec un œil critique » (Cohen 1998 : 126). Sa véritable mission est le développement de la liberté de penser.

Le relativisme éthique qui en dérive soutient qu'il n'existe pas de normes morales « vraies » pour tous, ni de principes universels de devoir ou d'obligation morale. Toute vérité est contingente, inscrite dans un contexte social, culturel et historique. Face à l'indétermination des principes absolus, les jugements moraux sur le bien et le mal ne sont possibles qu'à l'intérieur d'une culture donnée. Ainsi, le seul critère permettant de porter un jugement sera celui de la conformité des comportements d'un individu aux normes acquises à travers les processus de socialisation et d'enculturation. Mais, pour les relativistes, c'est le contenu des principes moraux qui varie d'une culture à une autre, pas leur existence. La

morale est universelle et la pluralité de ses formes est consubstantielle à sa nature même. Bref, dans l'acception retenue ici, et en dépit de certaines dérives postmodernistes, le relativisme éthique ne peut être associé ni au nihilisme (négaration de l'existence de vérités morales), ni au scepticisme chronique (face au bien-fondé de toute morale), ni à l'équipollence morale (toutes les morales se valent) (Garcia 1988). Il est plutôt reconnaissance de l'existence des morales dans leur pluralité, voire de leur nécessité, et reconnaissance du fait que chacune se voit légitimement, mais ethnocentriquement, placée au sommet de la hiérarchie par au moins un groupe ethnique ou religieux.

Diverses typologies du relativisme en soulignent les multiples dimensions (Hatch 1983 : 10-11 ; Olivier 1998 : 10-14 ; Hollis et Lukes 1982 ; Zechenter 1997 : 324-326 ; Macklin 1999 : 30-56). Herskovits (1951 : 23-24) distinguait le relativisme comme méthode (qui permet d'atteindre le plus grand degré d'objectivité en ne portant pas de jugement sur les modes de vie décrits) du relativisme comme philosophie (reconnaissance du bien-fondé de comportements à la lumière de l'enculturation subie par l'individu à l'intérieur de l'un des multiples systèmes de valeurs existants) et du relativisme comme pratique (pleine reconnaissance de l'autre et tolérance envers la différence dans les pratiques individuelles et collectives). Mais celui qui a eu le plus d'impact sur les sciences sociales est le relativisme épistémologique qui fonde le constructivisme scientifique (Hollis et Lukes 1982 : 4), à l'opposé du romantique relativisme culturel qui sous-tend le noble sentiment de respect de la différence. Dans cette perspective épistémologique, « le relativisme est fondamentalement une théorie de la connaissance : il affirme qu'il n'existe pas qu'une seule vérité, qu'une seule réalité objective » (Gellner 1985 : 84), et que toute moralité est strictement culturellement construite (Zechenter 1997 : 325), à la limite une simple convention sociale. La pensée rationnelle et la méthode scientifique ne sont pas autre chose que des formes culturellement déterminées d'ethnoscience (Clifford et Marcus 1986 ; Marcus et Fisher 1986). Les déconstructionnistes et les postmodernistes ajouteront qu'il n'existe pas de mode de connaissance qui déborde l'expérience directe qu'a l'individu de la réalité ; ils rejettent donc le concept même de réalité (Jameson 1991). Les impacts de ce relativisme épistémologique ont été analysés au niveau des « impostures intellectuelles » associées au relativisme cognitif postmoderne (Sokal et Bricmont 1997 : 53), de la place de l'engagement moral des anthropologues (*Current Anthropology* 1995) et de l'objectivité scientifique dans la pratique de l'anthropologie (Kuznar 1997).

Les limites du relativisme

Si aucun anthropologue ne peut nier la pertinence du relativisme descriptif comme méthode — la pertinence de « comprendre avant de juger » —, les arguments invoqués par les défenseurs du relativisme épistémologique et d'une version intégriste du relativisme comme pratique de tolérance convainquent moins facilement. Nous nous rallions à Hatch qui constate que « les anthropologues n'ont pas su produire une justification satisfaisante pour la théorie morale de la tolérance. Ils ne peuvent donner une réponse adéquate aux sceptiques qui deman-

dent pourquoi la tolérance est un principe plus raisonnable qu'un autre pour nous guider dans nos relations avec les étrangers » (Hatch 1983 : 81).

Une première critique du relativisme remet en question l'existence même du pluralisme moral. L'identification de morales propres à chaque groupe ethnique découlerait le plus souvent, selon Cook (1999 : 93-105), d'une « erreur de projection » qui conduit les anthropologues à établir une fausse équivalence entre des concepts occidentaux et des pratiques locales qui n'y sont pas réductibles (par exemple, considérer comme un meurtre, et comme relevant d'une moralité différente, le fait de refuser de donner des soins à l'enfant mourant d'une femme adultère). La pluralité de systèmes de valeurs ne serait qu'un mirage engendré par une construction erronée de la différence. De plus, même s'il était possible de démontrer cette pluralité, rien ne justifie pourquoi nous devrions être tolérants en face de la différence, aucune balise n'est proposée pour déterminer à partir de quel moment la différence en devient une.

Une seconde critique s'attaque aux arguments d'ordre fonctionnaliste affirmant que ces valeurs sont adaptées à un contexte spécifique et qu'elles ont, en plus, une valeur adaptative pour l'individu. Les infanticides, les vendettas, les mutilations sexuelles ne pourraient être interdits sans qu'il n'en découle des déséquilibres importants dans les diverses sphères de la vie sociale. Or, le problème de l'identification des critères qui permettront de juger des retombées adaptatives de ces valeurs demeure entier. Le critère du maintien de la cohésion du système culturel est faible : par exemple, la torture peut être une pratique parfaitement adaptée dans une société totalitaire, et l'infanticide des filles, une pratique parfaitement cohérente dans une culture machiste. D'ailleurs, les valeurs de cohésion sociale et d'utilitarisme peuvent être vues, elles-mêmes, comme des construits culturels occidentaux, et donc, sans valeur universelle.

Un troisième argument invoqué par les opposants au relativisme est celui des paradoxes qu'il implique, dont celui-ci : dire que tout est relatif est un énoncé qui n'est pas lui-même relatif, qui échappe à ce qu'il édicte et viole le principe de non-contradiction de la logique classique (Olivier 1998 : 21-22). Corrélativement, pourquoi la tolérance, valeur-phare du relativisme éthique, deviendrait-elle le principe absolu qui devrait guider les rapports avec l'autre ? Peut-on justifier par la tolérance les intolérances des autres, porteuses d'abus et d'injustices ? Paradoxalement encore, si le relativisme favorise la distanciation par rapport à son propre code moral, s'il neutralise la tendance au dogmatisme (reconnaissance du fait que l'on peut avoir tort), à l'égoïsme et à l'ethnocentrisme (tout ramener au point de vue de son groupe d'appartenance), cela ne risque-t-il pas, à l'inverse, de conduire au refus de reconnaître que l'autre peut avoir raison et à nier à l'autre la possibilité de nous convaincre de nos erreurs ? Mais cette attaque ciblant la dimension fondamentalement paradoxale du relativisme cache peut-être des enjeux politiques fondamentaux chez ses adversaires, à savoir le refus de reconnaître l'imperfection du monde et d'abandonner les idéaux d'un monde meilleur utopique fondé sur le progrès, la justice, l'égalité, la tolérance, refus qui apparaît comme « un aveu d'impuissance à penser en dehors de leur système » (Olivier 1998 : 29). Pour les idéalistes, le relativisme appelle des conséquences politiques

dangereuses, niant toute possibilité d'un monde meilleur et de disqualification des entreprises politiques téléologiques. Il conduit ultimement au découragement politique, comme le déplorent Sokal et Bricmont (1998 : 200-201). Or, justement pour Olivier, « le temps est peut-être venu de faire de la désespérance l'enjeu principal de notre expérience politique » (1998 : 33), position qui rejoint celle de Bauman (1993 : 10-11) lorsque ce dernier en appelle à une postmodernité qui se libérera de l'illusion d'une éthique libre de toute irrationalité, ambivalence ou contradiction et qui conduirait à une société parfaite.

Une quatrième critique du relativisme, plus fondamentale à mon avis, repose sur la dénonciation de l'essentialisme inhérent à sa conception réifiée de la culture et de la morale. Les premiers relativistes considéraient, dans les mouvances empiristes de l'époque, les cultures comme des objets d'études inertes et ahistoriques. Dans l'anthropologie moderne, la culture ne peut plus être définie comme une simple configuration systémique de significations, croyances et pratiques qui se reproduirait, intacte, de génération en génération. Il s'agit plutôt d'un processus de création de sens, toujours en évolution, un produit fragmenté issu de la négociation et de rapports de forces entre une pluralité de savoirs et de logiques véhiculées par des groupes d'intérêts divers (Massé 1997). Au-delà du relativisme naïf, il faut voir la culture non comme « un ensemble de significations canoniques partagées et distribuées également à travers la communauté, mais des significations vivantes contestées à cause de différences politiques et de sexe, d'âge, de cohorte » (Kleinman 1995 : 58). La culture est alors « un ensemble de signes et de pratiques contestés historiquement et socialement situés » (Nagengast 1997 : 356).

Or, l'anthropologie apparaît encore trop souvent comme un exercice de mise à distance de l'altérité, par la construction d'un Autre idéalisé à travers une culture réifiée, ou plus exactement réduite à des traits caricaturaux. « Les pratiques, incluant la torture, sont considérées comme étant "dans leur culture", le "leur" désignant autant les victimes que les agresseurs, ou les deux, selon la convenue » note Farmer (1997 : 278) pour qui « la différence culturelle est l'une des formes d'essentialisme utilisée pour justifier les attaques contre la dignité » (*ibid.* : 278). Pour défendre les pratiques contestées, les défenseurs du relativisme invoquent les « traditions », et les valeurs de « communautarisme » ou de « solidarité » mais ils les traitent comme définissant l'« essence » des cultures concernées, comme des réalités empiriques, partagées par l'ensemble de la population et non contestées ; ils tombent ainsi dans un empirisme primaire que la discipline s'efforce, par ailleurs, de dénoncer. Or, peut-on vraiment voir dans l'individualisme la caractéristique exclusive, voire l'essence, de l'éthos américain ou dans le partage et la solidarité la seule valeur qui guide les rapports sociaux de diverses sociétés africaines ou asiatiques ? Une telle approche essentialiste, monolithique et statique, de la culture, définie en dehors de toute référence aux tensions sociales, ethniques et politiques, alimente un réductionnisme qui dépouille l'analyse de la sensibilité culturelle et du souci d'une analyse en profondeur, nuancée, contextualisée qui doit caractériser l'anthropologie. Le relativisme contribue ainsi, non pas à lutter, mais à consolider la reproduction de la souffrance. L'éthique relativiste ne peut donc évoluer sans une certaine désubstantification de la culture de l'autre, sans

un recul critique par rapport à la « religion de l'autre » et à la sacralisation de la différence qui, selon Ferry (1996) ont trop marqué le relativisme. L'éthique postmoderne n'échappe pas totalement à cette essentialisation. Telle est, du moins, la position défendue par Kuznar (1997) et Okin (1998) qui dénoncent l'essentialisme inhérent à une anthropologie critique postmoderne qui tient des discours féministes ou marxistes très moralisateurs, mais dans le cadre desquels les catégories de « femmes », de « genre » ou de « classes sociales » devraient aussi faire l'objet d'une déconstruction. Telle est la position de Rabinow qui croit que le postmodernisme risque de réifier le caractère « essentiellement » éthique des valeurs, des subjectivités partagées par les communautés de base, et ainsi, risque de reproduire les idéologies oppressives qu'elles dénoncent (Rabinow 1986 : 257).

Mais, très tôt, les relativistes eux-mêmes avaient compris que cette théorie « contenait un biais insidieux envers le *statu quo* et en faveur de la préservation des cultures étrangères ou exotiques, en tant que zoos ou spécimens anthropologiques » (Hatch 1983 : 116). Même pour Herskovits, la reconnaissance de la différence, voire sa promotion, n'implique pas automatiquement sa défense et l'acceptation aveugle de tous ses éléments (1951 : 30). « Toutes les valeurs culturelles créées ne sont pas d'égale valeur » rappelait Kluckhohn (1955 : 670). Il existe une marge entre créer les conditions d'acceptation de la diversité et en forcer l'acceptation intégrale et inconditionnelle. Dans le prolongement de cette dernière critique, Abou soutient que « le dogme du relativisme culturel a mythifié un droit à la différence qui se retourne contre ceux en faveur de qui il était édicté » (1992 : 32), en engendrant une série d'avatars tels que l'enfermement de la collectivité dans son identité culturelle (ethnocentrisme), l'oppression des sous-groupes sociaux sans pouvoir par les défenseurs de l'orthodoxie identitaire et le soutien à l'argumentaire contre l'universalité et la légitimité de droits universels de l'homme². Certains déplorent qu'il soit utilisé par les anthropologues pour « excuser, rationaliser ou expliquer le traitement différentiel infligé, devant la loi, aux femmes, minorités et groupes autochtones et pour justifier ce que plusieurs considèrent comme des abus contre les droits humains » (Nagenstat 1997 : 352). Si la définition de « droits de l'homme » peut difficilement éviter l'écueil d'une essentialisation de l'humanité et de l'altérité, l'anthropologie doit s'en inspirer et se départir de l'idée voulant que porter un jugement sur des pratiques culturelles soit automatiquement et incontestablement une démonstration d'ethnocentrisme.

Dans le cadre du désenchantement de l'Après-guerre et face aux exactions nazies, les universalistes adressent une cinquième critique au relativisme. Le postulat de l'unicité de l'homme justifierait la recherche d'universaux qui fonderaient une éthique transculturelle; celle-ci serait capable d'établir les limites de la

2. L'espace manque ici pour développer ce point. Il faut toutefois rappeler que le relativisme a justifié la critique faite par divers anthropologues sur l'impérialisme culturel qui sous-tendrait la promotion des valeurs de liberté. Pour Kleinman (1995), la bioéthique véhicule à travers le monde des valeurs occidentales comme l'autonomie et l'indépendance dont l'importance est consacrée par le mouvement international des droits de l'homme. Ces biais « impérialistes » des droits de l'homme avaient déjà été dénoncés par Steward en 1948 dans son commentaire sur le « Statement on human rights » de l'Association américaine d'anthropologie.

tolérance et de baliser le bien et le mal et d'outiller l'humain pour juger de la moralité des pratiques. Les différences interculturelles résideraient plus dans les moyens que dans les fins ultimes de la vie sociale. Plusieurs se lancent à la recherche de ces valeurs universelles sous-jacentes à la diversité culturelle (voir Kluckhohn 1955 ; Linton 1952 ; Redfield 1957), dénominateurs communs qui offriront « une base saine pour la compréhension mutuelle [et qui constituent] un pas majeur vers la paix mondiale » (Linton 1954 : 166-168). Pour Linton (1954) par exemple, dans toutes les sociétés, les parents doivent s'occuper des enfants, les apparentés se doivent un minimum de loyauté et d'entraide, les intérêts individuels sont subordonnés aux intérêts de la communauté. Le partage, par toutes les cultures, du concept de meurtre distinct de celui d'homicide justifié (pendant une guerre, par exemple), de l'interdit de l'inceste, de l'obligation de réciprocité et de restitution, tout cela constituerait d'autres exemples d'universaux éthiques selon Kluckhohn (1955). En fait, le seul point clairement établi par les universalistes est que le premier universel dans l'éthique est la morale elle-même, au même titre que le langage (Kluckhohn 1955 : 276). Mais le problème demeure entier quant à la détermination du lieu de ces universaux. Le relativisme lévi-straussien en faisait des entités de nature strictement formelles et structurales. Ces universaux seraient-ils des « formes vides » que chaque culture se charge de remplir de valeurs différentes, des catégories cognitives ou des concepts communs aux divers langages ? Peut-être doit-on, comme le suggère Turner (1997), chercher les universaux non plus dans des traits culturels universels mais plutôt dans des processus universels de production des normes et des principes éthiques.

Mais même si l'on convient d'une définition de la nature de ces universaux et d'une méthodologie pour les cerner, un problème demeure entier : comment identifier les universaux qui peuvent faire office de critères absolus pour départager le bien et le mal ? Si l'on observait que l'ethnocentrisme ou le paternalisme sont des valeurs universelles, devrait-on en faire pour autant des principes absolus devant guider l'action ? Alors que les religions proposent des codes moraux dont la validité est ontologiquement déterminée par un dieu absolu, par des révélations ou par la foi, sans que l'on sente le besoin d'assises empiriques, les anthropologues universalistes les fondent sur la recherche empirique des dénominateurs communs aux divers systèmes moraux. Or, par exemple, le fait qu'une très forte majorité de la population soit en faveur de l'euthanasie ou de l'eugénisme ne pourra jamais justifier leur acceptation. Nous ne pouvons que nous rallier à Pelligrino qui tranche en disant que l'empirisme ne peut tenir lieu de méthode éthique et que « ni les enquêtes descriptives ni les analyses métaéthiques ne pourront établir ce qui est moralement bon » (1995 : 162). En fait :

Les éthiques descriptives peuvent nous dire de quelle façon les gens prennent actuellement leurs décisions, quelles valeurs ils partagent, quelles raisons ils invoquent, et quelles coutumes, précédents historiques ou préférences culturelles les motivent [...]. En matière de politique, l'éthique descriptive peut nous dire comment et pourquoi une politique fut développée, quelles forces l'on façonnée [...]. Elle ne peut offrir de balises normatives pour définir ce que serait une politique moralement valide.

Est-ce à dire que toute éthique ne peut être que normative et imposée d'autorité à l'ensemble de la population ? C'est ici que résident, à notre avis, les deux premiers lieux de contribution de l'anthropologie à l'éthique : 1) l'analyse descriptive des ethnoéthiques et l'interprétation des pratiques sanitaires et des choix moraux à la lumière des autres valeurs culturelles (religieuses, familiales, politiques, etc.), et ce, dans le cadre d'un véritable relativisme méthodologique ; 2) la recontextualisation des décisions, collectives et individuelles, dans la cadre des conditions concrètes d'existence soit une analyse contextualisée de la construction de l'« expérience morale » (Kleinman 1995 : 49). On ne peut suivre Pelligrino et les défenseurs d'une approche par principe totalement décontextualisée. Macklin (1999 : 41-54) a d'ailleurs démontré que seule la mauvaise volonté peut conduire à taxer le principalisme d'insensibilité au contexte social et culturel, cette approche voyant dans les principes éthiques des conditions nécessaires mais non suffisantes pour juger en contexte transculturel ou multiculturel.

L'anthropologie de l'éthique peut toutefois, à condition de se départir du relativisme radical, contribuer à l'identification et à la promotion de principes qui balisent l'acceptable et l'inacceptable, le tolérable et le non-tolérable. Nous discuterons plus loin des limites à la tolérance. Mais auparavant, tout comme nous avons défini l'éthique de façon dynamique comme questionnement critique sur les morales, nous devons l'aborder comme lieu de résolution de « dilemmes » et d'expression de rapports de forces entre groupes d'intérêts opposés. L'anthropologie de l'éthique se donnera comme mandat, non pas de défendre la valeur intrinsèque de chaque ethnoéthique ou de mettre à jour des dénominateurs communs, mais plutôt de faire une analyse critique des usages stratégiques, sociaux et politiques qu'en font les divers acteurs sociaux. Un préalable fondamental à toute éthique critique et engagée en anthropologie sera d'établir clairement la différence entre l'explication et la justification des pratiques sociales. « C'est une chose de fournir une explication des coutumes et pratiques dans une culture donnée. Mais c'est une tout autre chose d'en fournir une justification » (Macklin 1999 : 24). Or, traditionnellement, l'anthropologie a confondu sa tâche de description en profondeur des valeurs et croyances qui fondent les pratiques avec leur justification. Démontrer que les pratiques de mutilations sexuelles sont fondées sur telles et telles coutumes, valeurs et croyances, inventorier les justifications données par les élites politiques et religieuses et, dans une certaine mesure, « partagées » par la population, ne constitue en rien une démonstration de leur acceptabilité, et encore moins une justification de l'impunité accordée à ceux qui en tirent profit. L'enjeu pour l'anthropologie sera de départager relativisme descriptif et relativisme éthique.

L'éthique comme lieu de résolution de dilemmes

L'essentialisme a eu pour effet d'occulter le fait que l'éthique émerge invariablement sous forme de « dilemmes » et de conflits³ entre valeurs opposées. Dans le domaine de la santé, en particulier, l'éthique est le lieu de confrontation

3. Ces conflits peuvent s'exprimer en quatre niveaux de complexité selon Malherbes (1999). Il peut s'agir a) d'un désaccord apparent qui cache un « accord voilé » par l'attribution de significations

entre la valeur santé et les autres préoccupations (économiques, politiques) ou entre la pondération différente que leur attribuent les multiples acteurs impliqués — ou repoussés — (patient, thérapeute, famille, autorités religieuses) dans une décision de soins (Kunstadter 1980). Or, l'influence de la culture ne se limite pas au contenu et à la configuration formelle des principes moraux : elle détermine aussi les modes de résolution des conflits au niveau d'attentes éthiques divergentes (Christakis 1992). L'un des défis pour l'anthropologie devient alors une analyse des prises de décisions en contexte et l'étude des mécanismes de gestion des dilemmes éthiques. En clair, les dilemmes surgissent lorsqu'une décision donnée interpelle deux valeurs parfaitement défendables mais contradictoires, ou lorsque que deux décisions radicalement opposées peuvent trouver justification dans deux sous-ensembles cohérents de valeurs. Tout choix moral est obligatoirement ambigu, marqué par un déchirement entre des impulsions contradictoires (Bauman 1993 : 11). « Il est difficile, rappelle Shore, de concevoir un choix éthique qui n'a pas en sous-texte une valeur concurrente qu'il doit éliminer » (1990 : 171).

L'infibulation par des médecins viole des valeurs fondamentales de non-malveillance et de respect de l'intégrité de la personne, mais elle est justifiée, par certains, du fait que, pratiquée sous anesthésie locale et sous asepsie, elle devient un geste bienveillant qui évitera la douleur et les risques d'infection associés à la pratique artisanale. La culpabilisation et la stigmatisation sociale de ceux qui s'exposent consciemment aux facteurs de risque (tabagisme, relations sexuelles non protégées) sont justifiées par la santé publique comme retombées négatives, mais incontournables, de l'exercice d'un devoir social d'intervention face aux maladies évitables. Plusieurs pays qui interdisent l'avortement, l'euthanasie ou le suicide assisté sous prétexte du droit sacré à la vie, pratiquent le service militaire obligatoire et envoient au combat des dizaines de milliers d'éventuels sacrifiés. Bref, les situations éthiques se caractérisent par des dilemmes qu'engendre un choix obligé entre des vertus et des valeurs incompatibles dans un contexte donné, entre une action et une inaction toutes deux défendables.

Le défi pour la recherche est alors une analyse des processus de prise de décision, c'est-à-dire une analyse contextualisée des choix entre deux ou plusieurs décisions justifiables. Or, ces choix ne sont pas faits par des individus parfaitement autonomes, les valeurs à départager étant généralement promues par des autorités sociales, morales ou politiques. En pratique, le choix éthique n'implique pas la simple activation de valeurs morales bien démarquées que l'individu sélectionne sur le rayonnement des valeurs culturelles. Il suppose la résolution, toujours imparfaite, souvent conflictuelle, des dilemmes par l'adoption de certaines et le

différentes aux mêmes mots; un simple travail sur le langage suffit pour le résoudre; b) d'une divergence entre des positions pas absolument opposées et pour laquelle un compromis peut être trouvé; c) d'un dilemme mettant en présence des positions qui s'excluent mutuellement ce qui implique de trancher en faveur de l'une ou l'autre; d) d'un paradoxe pour lequel il n'existe pas de solution acceptable, car le choix de la position A ou B conduit à la négation des objectifs visés par l'une ou l'autre (par exemple, A : l'institution de soins doit offrir au public des services de qualité totale; B : l'institution doit être organisée en fonction d'une rationalité administrative du moindre coût).

rejet des autres. L'éthique biomédicale américaine, souligne Christakis, est donc biaisée par le postulat voulant qu'« il existe une solution à tous les dilemmes éthiques [et] qu'une résolution finale et transcendante des disputes éthiques est fondamentalement possible » (Christakis 1992 : 1089). Bref, la résolution de ces dilemmes ne doit pas être subordonnée à la recherche d'un consensus, généralement utopique, d'autant plus que les problèmes éthiques ne peuvent que rarement être résolus à la satisfaction de toutes les parties (Kleinman 1995 : 64). D'ailleurs, l'atteinte d'un consensus ne suffira jamais à rendre éthique une décision ou une pratique. Pire, pour Bourgeault, « l'exigence du consensus [...] s'avère totalitaire. La paresse y trouve refuge, dans le retour à la douce sujétion à la loi et à ses vérités simples et définitives, évitant la confrontation et l'inconfort d'un engagement toujours fait d'ombres autant que de lumières » (Bourgeault 1998 : 237). Même si « un compromis est souvent moins difficile à construire qu'un dilemme à trancher » (Malherbes 1999 : 119), il nous faut reconnaître que la résolution d'un dilemme ne passera que très rarement par la construction d'une éthique partagée. Pire encore, il faut envisager que le consensus puisse être porteur d'un totalitarisme insidieux.

L'éthique : lieu de rapports de forces entre divers points de vue moraux

L'un des pièges qui guette l'anthropologie de l'éthique est de postuler une homogénéité dans les fins poursuivies par tous les sous-groupes sociaux et l'existence d'un consensus quant aux moyens à utiliser pour atteindre ces fins. La réalité veut que ces fins soient multiples, qu'elles servent des groupes d'intérêts opposés et que le recours à la coercition ne soit justifié qu'aux yeux des groupes qui en retirent le plus de bénéfices. Tout en évitant les pièges d'un poststructuralisme qui voit dans toute prétention à la vérité la traduction d'une volonté de pouvoir chez les dominants, l'analyse anthropologique de l'éthique devra être fondée sur le postulat voulant qu'aucun code éthique ne puisse être imposé à une population entière sans volonté politique ou pouvoir de coercition. L'argument voulant que la population donne un « accord passif » aux coutumes et aux pratiques qui en découlent, dans le cadre de choix volontaires et autonomes, ne tient pas dans des sociétés marquées par l'oppression et des sanctions sévères contre les « révolutionnaires » ou les « suppôts du satan américain ». La question de base devient celle de la frontière entre l'éthique et le politique. Quelle est la frontière entre tolérance politique et tolérance morale ? Entre la dénonciation politique et la critique éthique ? Ceux qui font la promotion de la pratique des mutilations sexuelles ou qui imposent un développement sanitaire hospitalo-centré inadapté aux besoins primaires de populations pauvres doivent-ils être mis en cause au nom d'une critique politique ou du non-respect de principes éthiques de base ?

L'anthropologie doit apprendre à départager ce qui relève de la contrainte politique de ce qui relève de la contrainte morale. La tolérance et l'inaction ont trop longtemps été justifiées au nom du relativisme culturel alors qu'il s'agit de manifestations d'exploitation politique et économique de sous-groupes sociaux (femmes, homosexuels, immigrants, minorités religieuses), exploitation légitimée

par des arguments moraux comme la non-conformité aux valeurs religieuses ou aux codes religieux. Une telle légitimisation éthique de choix politiques est manifeste dans le cas de l'interdiction de l'avortement libre et dans la lutte contre l'insaturation d'une couverture adéquate des soins de santé pour les démunis menée par les Églises fondamentalistes au sein de la majorité morale américaine (Cohen 1998); c'est manifeste aussi pour les cas des mutilations sexuelles imposées aux femmes dans certains pays africains ou pour la tolérance face à l'incompétence et au paternalisme des médecins de plusieurs pays dépourvus de lois et réglementations de la pratique clinique. Or, une coutume ou un rituel ne sont pas justifiables et défendables du simple fait qu'ils sont inscrits dans une « tradition ». Encore faut-il se demander si cette coutume traditionnelle opprime systématiquement certains sous-groupes de la population. Engendre-t-elle plus de conséquences négatives que de bénéfices pour l'ensemble de la collectivité ? Implique-t-elle la coercition des individus, même si c'est pour des bénéfices présumés pour eux ou pour la collectivité ? La réponse de Macklin est claire : « le respect de la tradition n'est pas un principe éthique de quelque sorte que ce soit, fondamental ou dérivé [...]. Certaines pratiques traditionnelles sont dommageables, même malveillantes, d'autres sont bénéfiques, et d'autres sont éthiquement neutres » (Macklin 1999 : 81). Celle de Gellner est encore plus radicale : le relativisme, tout comme le postmodernisme qu'il alimente en tant qu'analyse du sens comme construit social, « rend aveugle aux aspects non sémantiques de la société et à l'immense importance et à l'asymétrie omniprésente des pouvoirs cognitifs et économiques dans le monde » (1992 : 70).

Trop longtemps les relativistes n'ont pas posé la question de savoir pourquoi certaines pratiques s'imposent à un moment donné de l'histoire d'un peuple et pas à d'autres. Quel est le poids respectif des considérations politiques et des considérations éthiques dans la décision prise par la santé publique de vacciner massivement une population inquiète menacée par une épidémie de méningite ? Quel est le poids des arguments éthiques (respect des principes de libre disposition de son corps, de bienveillance, de non-malveillance), des intérêts corporatistes des juristes qui interpréteront les limites de la loi et des intérêts économiques des praticiens dans les décisions liées à l'acharnement thérapeutique, au don d'organes ou au testament de fin de vie ? Pourquoi la pratique du Sati (viol et meurtre de femmes qui veulent étudier) connaît-elle un regain de popularité aujourd'hui en Inde ? Quels sont les groupes qui ont intérêt à promouvoir ces pratiques ? Qui en retire des bénéfices ? Par exemple, dans les pratiques de l'immolation de l'épouse du défunt et du rejet à la rue de la veuve, quel est le rôle de la belle-famille qui héritera des biens du mari aux dépens de la famille de l'épouse immolée ou rejetée ? Quels rôles politiques jouent ces pratiques au-delà d'une réaffirmation du respect dû à l'orthodoxie « religieuse » ?

Tout en respectant ses credos de base, mais tout en se rappelant que toute culture évolue en délaissant certaines coutumes pour en adopter de nouvelles, le relativisme éthique devra reprendre à son compte les questions fondamentales suivantes posées par Zechender (1997) : 1) quels intérêts sont servis par les coutumes « traditionnelles » ? 2) pourquoi certaines coutumes sont-elles abandonnées

pendant que d'autres sont maintenues ou ressuscitées ? 3) qui bénéficie du changement dans les pratiques culturelles et à qui profite le *statu quo* ? 4) qui influence la direction et la dynamique interne du changement culturel et qui détermine si ce changement ira dans le sens d'une plus grande justice ou dans le sens d'une oppression de certaines minorités ? 5) quels sont les critères qui permettent d'identifier les sous-groupes qui, dans une société donnée, seront les représentants légitimes et les définisseurs de la « culture traditionnelle » ? Il devient donc vital pour l'anthropologie de trouver un équilibre entre un esthétisme extrême qui aborde les ethnoéthiques comme textes culturels politiquement neutres, offrandes sacrifiées à l'interprétation, et une violence interprétative qui soumet les pratiques sanitaires à l'épreuve des droits fondamentaux de l'homme.

De la critique de la tolérance pure à la tolérance critique

Loin d'être gagnée, la lutte contre l'intolérance demeure un projet toujours inachevé comme en témoignent les éclosions d'intolérances religieuses, de racisme et de chauvinisme, largement alimentées par la « majorité morale », la droite chrétienne et ses Églises fondamentalistes américaines (Cohen 1998) et comme l'atteste l'attitude de certains professionnels de la santé face à certaines clientèles ethniques ou socialement marginales. Les impacts bénéfiques du relativisme culturel n'ont pas pénétré tous les milieux. Le respect de la différence et l'élaboration de principes éthiques sensibles à la diversité culturelle demeurent des défis entiers. Nous aborderons ici, toutefois, la problématique des abus justifiés au nom de la tolérance. Tout en reconnaissant la tolérance comme valeur fondamentale, l'anthropologie doit en reconnaître les limites. Bien sûr, elle a su dépouiller la tolérance de son statut de vertu (la tolérance n'est plus un devoir de respect de l'autre) pour faire une analyse éclairée de sa valeur intrinsèque. Toutefois, le mandat de l'anthropologie implique aussi une analyse des processus de négociation, entre les divers acteurs sociaux impliqués, des limites de cette tolérance. S'il est vrai que l'intervention fondée sur l'intolérance à la différence doit être combattue, il faut prendre conscience qu'il y a toujours un prix à payer (généralement par les populations dont on souhaite protéger la culture) pour la non-intervention. Le relativisme ne peut cautionner la tolérance pure face aux mutilations sexuelles, aux lapidations publiques des femmes, à la négation de leur droit aux soins de santé (notamment par les Talibans afghans), ou face au refus de certains États d'étendre des campagnes de vaccination à certains groupes ethniques minoritaires. Soutenir une tolérance sans limites revient en effet à détruire la tolérance ; « autoriser au nom de la tolérance la manifestation publique d'opinions contraires à la tolérance, d'actions visant à restreindre ou à supprimer la liberté d'expression, d'opinion ou de croyance a pour effet de ruiner la tolérance » soutient Saada-Gendron (1998 : 13). En endossant l'absolutisme des autres, le relativisme se fait lui-même absolutiste (Gellner 1992 : 74). Faire la promotion d'une tolérance sans limites peut confiner à une position d'indifférence qui pourra être mise au service de tous les abus, de toutes les violences, de toutes les inégalités et, comme le craignait Marcuse (1969), creuser le lit de l'intolérance.

La multiplication, caractéristique de la modernité, des « vérités » et des autorités (religieuses, politiques, sociales) légitimement autorisées à les définir et à les promouvoir, signifie-t-elle la fin de l'intolérance ? Rien n'est moins certain si l'on en juge par la mutation de plusieurs de ces vérités en intégrismes conduisant directement à l'intolérance. On ne peut suivre Walzer (1997) qui croit en une « tolérance postmoderne » qui émergerait chez un individu aux identités, aux rattachements et aux engagements pluriels, conditions de sa liberté de penser et de son ouverture à l'autre. S'il est vrai qu'il existe une pluralité de groupes et de lieux d'identification, il n'est pas certain que les individus soient si libres de circuler de l'un à l'autre et que leur identité, et de là leur altérité, soit moins marquée. Loin de saper les bases de l'intolérance, les identités multiples diluées semblent, au contraire, conduire à une multiplication des Autres-boucs-émissaires vers lesquels le citoyen moderne peut désormais orienter son intolérance.

Mais est-il possible d'identifier des limites à la non-intervention qui ne trahiraient pas un impérialisme culturel ? Certaines balises ont été proposées. Pour Cohen (1998), les comportements répréhensibles sont ceux qui causent des souffrances physiques ou la mort mais aussi le non-interventionnisme face à des gens qui souffrent de la faim, de maladie. Les limites à la tolérance se trouvent donc dans la réponse aux besoins fondamentaux d'intégrité physique. « La véritable moralité ne s'enracine pas dans les préceptes de la Constitution américaine ou les symboles religieux ; elle émerge des besoins réels des autres êtres humains, qui, par essence, sont universels » (Cohen 1998 : 129). Hatch suggère, pour sa part, que l'intervention est légitime lorsqu'il y a coercition délibérée. « Les gens ont le droit de vivre comme ils l'entendent, d'être libérés de la coercition exercée par d'autres plus puissants qu'eux » (1983 : 144). La limite à la tolérance se situe alors dans la liberté de se soustraire à la coercition délibérée des autres. Sa position va un peu plus loin que celle de Herskovits qui, en bon relativiste, proposait que « le concept de liberté devrait être défini de façon réaliste comme le droit d'être exploité dans le respect des *patterns* de la culture propre d'un individu » (1973 [1942] : 9).

Dans une perspective un peu plus critique, il est difficile de tolérer l'exploitation et la coercition au nom de quelque valeur que ce soit, si cette valeur (et ses conséquences) est imposée. Se référant aux droits de l'homme, Nagenstat identifie aussi la liberté comme limite à la tolérance et affirme que « si les individus ne sont pas libres de choisir de se situer à l'intérieur ou à l'extérieur du groupe, s'ils ne sont pas libres de choisir de soutenir ou de s'opposer aux diktats de la collectivité, alors la notion de droits collectifs est vide » (1997 : 363). Dans son plaidoyer virulent contre le relativisme éthique, Macklin (1999) propose, à l'unisson, que les droits de l'homme, comme les expriment les chartes internationales, et s'ils sont appliqués avec discernement en prenant en considération les limitations propres à chaque société, doivent servir de fondement pour départager ce qui est éthique de ce qui ne l'est pas. Il en va de même, selon elle, des quatre principes de la bioéthique qui reflètent des valeurs fondamentales communes à toutes les sociétés, bien qu'ici encore, leur application se doive d'être pondérée et nuancée par un relativisme critique. Ces principes sont utiles, selon elle, « non seulement pour faciliter la communication transculturelle mais aussi pour aider les collègues des

pays non occidentaux à formuler des arguments persuasifs contre les coutumes traditionnelles ou les lois restrictives qu'ils cherchent eux-mêmes à modifier » (Macklin 1999 : 52). Nous soutenons donc, à l'appui de ces auteurs, que loin d'être un outil normatif au service d'un impérialisme éthique occidental, les principes éthiques fondamentaux et les droits universels de l'homme peuvent devenir des outils de changements. Nous devons en déduire que seule une tolérance limitée est défendable, tout en étant conscient que ces limites sont des construits socio-culturels historiquement déterminés. La contribution de l'anthropologie réside, alors, dans la construction de droits négociables, adaptables à des conditions locales spécifiques, mais sans perdre leur teneur fondamentale (Nagenstat 1997).

La tolérance doit être critique et ouverte à l'intervention. Au-delà de l'attitude contemplative dans laquelle la confine le relativisme radical, elle doit être dynamique, engagée dans la promotion du respect de la différence. Or, le relativisme risque de la réduire à une valeur parmi d'autres. Pire, si elle n'est pas balisée, elle risque de se muer en force conservatrice, voire en force répressive (Marcuse 1969). En plus d'être critique, la tolérance doit être libératrice pour les groupes qui se voient menacés dans leur intégrité physique et leurs libertés fondamentales d'adhérer ou non aux valeurs promues par les autorités de leur société. Une tolérance militante implique, comme le propose Bauman (1991), un recentrage sur la solidarité définie comme la défense active d'une reconnaissance universelle du droit à la différence. La tolérance ne constitue qu'une version affaiblie de la solidarité, une notion passive dépouillée de toute motivation à lutter. « La tolérance est centrée sur le moi et contemplative ; la solidarité est socialement orientée et militante » (Bauman 1991 : 256). Un sain relativisme éthique doit être fondé sur la solidarité et non sur les affinités (qualités intrinsèques, attributs, compétences) partagées avec d'autres groupes. En fait, pour Bauman, c'est justement le constat du « manque d'affinité » qui fonde la haine. Le relativisme éthique critique passe donc par une tolérance critique et la promotion d'une solidarité comme défense militante de la différence.

Conclusion : pour un relativisme critique et engagé

D'évidence, l'anthropologie ne peut plus limiter sa contribution à une description en profondeur (*thick description*) des diverses morales ou ethnoéthiques. Sa crédibilité scientifique ne peut reposer sur la démonstration de la valeur intrinsèque de ces ethnoéthiques (fondée sur la cohérence du « système » de principes et de valeurs morales, sur leur arrimage avec des principes universaux ou sur l'articulation des valeurs morales aux autres sphères du système socioculturel), pas plus que sur la démonstration « scientifique » du bien-fondé du relativisme et du non-interventionnisme. L'anthropologie de la santé, par exemple, n'a d'autres choix que de s'engager dans la voie d'une éthique sociale qui, comme le propose Kleinman (1995) sera préoccupée, non seulement par le sens d'un consentement éclairé ou de l'autonomie du patient, mais aussi par les questions du contrôle et de l'allocation des ressources, des politiques discriminatoires d'accès aux soins, des inégalités sociales face à l'exposition aux facteurs de risques. L'« analyse contextualisée de la construction de l'expérience morale » à laquelle Kleinman

(1995) appelle les anthropologues doit dépasser les réflexions épistémologiques sur les fondements des principes moraux locaux ou universels et se recentrer sur le monde social de la souffrance vécue, monde social qui « contient les flux, les routines et les pratiques quotidiennes de l'expérience morale » (*ibid.* : 49). Mais elle passe, surtout, par une analyse contextualisée des processus de résolution de dilemmes éthiques, marqués par les conflits entre des acteurs sociaux inscrits dans des rapports de pouvoir, qui ne partagent pas les mêmes valeurs, qui n'ont ni les mêmes intérêts ni les mêmes responsabilités. Au plan méthodologique, l'anthropologie peut produire des mini-ethnographies de construction des situations éthiques (voir, par exemple, Howell 1997) et de la construction des décisions à portée éthique. Mais elle doit aussi faire la promotion d'un « relativisme contraint et engagé » (Kleinman 1995 : 63) qui saura respecter les différences sans autoriser mécaniquement des pratiques qui n'auraient pour seule justification que d'exister et de s'inscrire dans les « traditions ». Nous croyons avec Macklin que « dépasser le relativisme n'est pas embrasser l'impérialisme éthique. Reconnaître l'existence de principes éthiques universels n'est pas un engagement envers l'absolutisme moral. Les principes éthiques requièrent toujours une interprétation lorsqu'ils sont appliqués à des institutions sociales particulières [...]. Il y a amplement de la place pour la tolérance envers la diversité culturelle » (Macklin 1999 : 274).

Pour cela, l'anthropologie doit se démarquer d'un « éthos de l'acceptation cynique du nivellement des distinctions entre les valeurs de la vérité et du faux, des principes et des dogmes » (Norris 1996 : 67), qui postulent que tout est égal partout et que toute position morale qui ne respecte pas le contexte culturel local est impérialiste. Elle doit aussi dépasser l'automutilation qui l'amène à s'accuser d'être un simple exercice de lecture d'ethnoéthiques comme textes culturels dont le sens profond échappera toujours au chercheur et à postuler que les seules interprétations autorisées sont celles issues de l'intérieur du groupe ethnoculturel qui devient alors la seule autorité morale acceptable. Car, dans cette réalité sociale niée au nom d'un relativisme épistémologique, existent pourtant des pratiques sociales d'intolérance et des injustices de « fait » envers des individus qui subissent la répression commandée par une pluralité de gardiens des principes éthiques. Postuler l'équivalence des valeurs et des morales conduit à ignorer, voire à masquer, les rapports de forces entre les groupes qui les subissent et ceux qui en font la promotion.

La modernité consacre-t-elle un virage vers un véritable souci éthique ? Beaucoup en doutent. L'information, même scientifique, véhiculée sur les drames humains à l'échelle planétaire a pour effet d'« aseptiser son énormité morale » à travers une « consommation de l'horreur » selon Tester (1997 : 148-149) tout en réduisant la solidarité humaine « à un objet ou à une spéculation intellectuelle plutôt qu'à une condition existentielle, morale ou même spirituelle » (*ibid.* : 149) et en faisant de la responsabilité morale une affaire personnelle et privée (*ibid.* : 151). Il n'est donc pas acquis que, comme le souhaite Geertz (1984 : 276), « le repositionnement des horizons et le décentrage des perspectives [qu'apporte la confrontation avec les divers symbolismes culturels et visions du monde] conduiront à une

plus grande sensibilité morale ». Bauman (1993) croit, au contraire, que l'homme moderne expérimente un effacement du « soi moral », une forme d'anesthésie de toute véritable sensibilité éthique intuitive et de tous « sentiments moraux » au profit de « codes » d'éthique quasi légaux de règles et de conventions qui prennent la forme du commandement. Bref, si la postmodernité porte potentiellement les germes d'un renouveau relativiste, la démonstration d'une intégration du relativisme, éthique ou culturel, aux pratiques sociales contemporaines est loin d'être faite.

En tant que science sociale, l'anthropologie doit déborder de l'humanisme quasi religieux de la relation à l'autre, qui fait de l'éthique une « spiritualité définie comme responsabilité pour autrui [et] souci porté à l'être de l'autre-que-soi-même » (Lévinas 1991 : 238). Il faut militer pour une anthropologie critique qui ne se verrait pas confinée à l'impuissance, à l'observation non engagée, à l'inaction face à l'intolérable. Le rejet du relativisme et de la tolérance pure ne conduit pas automatiquement à l'ethnocentrisme et à l'intolérance. Face au pluralisme éthique, « le but devrait être d'engager plutôt que d'abolir les conflits éthiques » comme le propose Christakis (1992 : 1089). Si l'on admet l'existence de droits fondamentaux de l'homme, « il existe une obligation éthique de tenter d'apporter le changement dans les cultures et sociétés qui les violent » (Macklin 1999 : 25). Et cet engagement dans les conflits éthiques peut tout aussi bien se faire aux côtés des groupes qui plaident pour le changement (de plus en plus nombreux dans toutes les sociétés traditionnelles) qu'aux côtés des groupes politiquement dominants qui défendent le *statu quo*. Ce qui devrait concerner les anthropologues, c'est moins la valeur absolue des principes éthiques que les mécanismes par lesquels les individus d'un groupe y adhèrent, volontairement ou non. C'est moins la proximité de ces principes avec des « universaux » éthiques que les mécanismes contraignants d'enculturation et de reproduction de ces valeurs et leurs conséquences sur l'intégrité de la personne. En fait, il faut plaider pour un relativisme critique intéressé par les stratégies de diffusion et de reproduction de ces « idéologies » éthiques, de ces systèmes de valeurs. Bref, l'enjeu est celui d'une analyse critique des usages sociaux et politiques de la différence. À une éthique du respect de l'autre soucieuse d'endiguer les excès de l'interventionnisme, à une éthique de la réciprocité qui enjoint l'anthropologue de faire profiter les populations étudiées des résultats de la recherche, l'anthropologie doit aussi concilier une éthique de l'imputabilité qui rend le chercheur responsable des conséquences du non-interventionnisme.

Références

- ABOU S., 1992, « Le droit à la différence et ses avatars » : 13-40, in S. Abou, *Cultures et droits de l'homme : leçons prononcées au Collège de France*. Paris, Hachette.
- BALANDIER G., 1990, « La demande d'éthique ». Introduction du numéro spécial des *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 88 : 6-12.
- BATESON G., 1972, *Steps to an Ecology of Mind*. New York, Ballantine Books.
- BAUMAN Z., 1991, *Modernity and Ambivalence*. Cambridge, Polity.
- , 1993, *Postmodern Ethics*. Oxford, Blackwell.

- BECK U., 1992, *Risk Society : Towards a New Modernity*. Londres et Thousand Oaks, Sage.
- BOISVERT Y., 1998, « L'analyse postmoderniste au-delà de l'esthétisme discursif » : 177-190, in Y. Boisvert, *Postmodernité et sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps*. Montréal, Éditions Liber.
- BRODWIN P., 1996, *Medicine and Morality in Haiti. The Contest for Healing Power*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CHARLES S., 1999, *Une fin de siècle philosophique. Entretiens avec Comte-Sponville, Conche, Ferry, Lipovetsky, Onfray et Rosset*. Montréal, Éditions Liber.
- CHRISTAKIS N. A., 1992, « Ethics are Local : Engaging Cross-cultural Variation in the Ethics for Clinical Research », *Social Science and Medicine*, 35 : 1079-1091.
- COHEN M. N., 1998, *Culture of Intolerance. Chauvinism, Class, and Racism in the United States*. New Haven et Londres, Yale University Press.
- COOK J. W., 1999, *Morality and Cultural Differences*. Oxford, Oxford University Press.
- Current Anthropology, 1995, « Objectivity and Militancy : A Debate », 36, 3 : 399-439.
- EWALD F., 1980, *L'État-providence en question*. Paris, Grasset.
- FARMER P., 1997, « On Suffering and Structural Violence : A View from Below » : 261-284, in. A. Kleinman, V. Das et M. Lock (dir.), *Social Suffering*. Berkeley, University of California Press.
- FERNANDEZ J. W. 1990, « Tolerance in a Repugnant World and Other Dilemmas in the Cultural Relativism of Melville J. Herskovits », *Ethos*, 18, 2 : 141-164.
- FERRY L., 1996, *L'homme Dieu ou le sens de la vie*. Paris, Grasset.
- GARCIA J. L. A., 1988, « Relativism and Moral Divergence », *Metaphilosophy*, 19, 5 : 264-281.
- GEERTZ C., 1984, « Anti-anti-relativism », *American Anthropologist*, 86 : 263-278.
- GELLNER E., 1985, *Relativism and the Social Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1992, *Postmodernism, Reason and Religion*. Londres, Routledge.
- GOOD B. J., 1994, « The Body, Illness Experience, and the Lifeworld : A Phenomenological Account of Chronic Pain » : 116-134, in B. J. Good (dir.), *Medicine, Rationality, and Experience. An Anthropological Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HATCH E., 1997, « The Good Side of Relativism. », *Journal of Anthropological Research*, 53 : 371-381.
- , 1983, *Culture and Morality. The Relativity of Values in Anthropology*. New York, Columbia University Press.
- HELGE FORDE O., 1998, « Is Imposing Risk Awareness Cultural Imperialism ? » *Social Science and Medicine*, 47, 9 : 1155-1159.
- HERSKOVITS M. J., 1951, « Tender - and Tough - Minded Anthropology and the Study of Values in Culture », *Southern Journal of Anthropology*, 7 : 22-31.
- , 1967, *Les bases de l'anthropologie culturelle*. Paris, Petite bibliothèque Payot.
- , 1972, *Cultural Relativism : Perspectives in Cultural Pluralism (selected papers)*. New York, Vintage Press.

- HOLLIS M. et S. LUKES. 1982, « Introduction » : 3-12, in M. Hollis et S. Lukes (dir.), *Rationality and Relativism*. Oxford, Basil Blackwell.
- HOWELL S. (dir.), 1997, *The Ethnography of Moralities*. Londres et New York, Routledge.
- JAMESON F., 1991, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- KLEINMAN A., 1995, « Anthropology of Bioethics » : 41-67, in A. Kleinman (dir.), *Writing at the Margins : Discourse between Anthropology and Medicine*. Berkeley, University of California Press.
- KLUCKHOHN C., 1955, « Ethical Relativity : Sic et Non », *Journal of Philosophy*, 52 : 663-677.
- KUNSTADTER P., 1980, « Medical Ethics in Cross-cultural and Multi-cultural Perspectives », *Social Science and Medicine*, 14B : 289-296.
- KUZNAR L., 1997, *Reclaiming a Scientific Anthropology*. Walnut Creek, AltaMira Press.
- LEVINAS E., 1991, *Entre-nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris, Grasset.
- LIEBAN R. W., 1990, « Medical Anthropology and the Comparative Study of Medical Ethics » : 221-239, in G. Weisz (dir.), *Social Science Perspectives on Medical Ethics*. Dordrecht et Boston, Kluwer Academic Publishers.
- LINTON R., 1952, « Universal Ethical Principles : An Anthropological View » : 55-75, in R. N. Anshen (dir.), *Moral Principles of Action : Man's Ethical Imperative*. New York et Londres, Harper.
- LIPOVETSKY G., 1993, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris, Gallimard.
- , 1998, « Entretien » : 153-161, in S. Charles (dir.), *Une fin de siècle philosophique. Entretiens avec Comte-Sponville, Conche, Ferry, Lipovetzky, Onfray, Rosset*. Montréal, Liber.
- , 1992, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris, Gallimard.
- MACKLIN R., 1999, *Against Relativism. Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine*. New York et Oxford, Oxford University Press.
- MALHERBES J.-F., 1999, « La logique des compromis, des dilemmes et des paradoxes en éthique clinique » : 119-130, in J. F., Malherbes (dir.), *Compromis, dilemmes et paradoxes en éthique clinique*. Montréal, Artel-Fides.
- MARCUSE H., 1969, « La tolérance répressive » : 52-76, in H. Marcuse, B. Moore et R. P. Wolff (dir.), *Critique de la tolérance pure*. Paris, Les éditions John Didier.
- MASSÉ R., 1997, « Les mirages de la rationalité des savoirs ethnomédicaux », *Anthropologie et Sociétés*, 21, 1 : 53-72.
- , 1999, « La santé publique comme nouvelle moralité », *Cahiers de Recherche Éthique*, 22 : 155-176.
- , à paraître, « Les fondements du pouvoir de la médecine préventive. Enjeux éthiques et politique » : in I. Rossi (dir.), *Pouvoir(s) et médecine(s)*. Actes du colloque de Lausanne.

- MARSHALL P. A. et B. A. KOENIG, 1996, « Bioethics in Anthropology : Perspectives on Culture, Medicine, and Morality » : 349-367, in C. F. Sargent et T. M. Johnson (dir.), *Medical Anthropology : Contemporary Theory and Method*. Londres, Praeger.
- NAGENGAST C., 1997, « Women, Minorities, and Indigenous Peoples : Universalism and Cultural Relativity », *Journal of Anthropological Research*, 53 : 349-369.
- NORRIS C., 1996, « *Reclaiming Truth. Contribution to a Critique of Cultural Relativism* ». Durham, Duke University Press.
- OKIN S. M., 1998, « Gender Inequality and Cultural Difference » : 422-434, in J. P. Sterba (dir.), *Ethics : The Big Questions*. Malden, Blackwell.
- OLIVIER L., 1998, *Le savoir vain. Relativisme et désespérance politique*. Montréal, Liber.
- PELLIGRINO E. D., 1995, « The Limitations of Empirical Research in Ethic », *The Journal of Clinical Ethics*, 6, 2 : 161-162.
- RABINOW P., 1986, « Representations Are Social Facts : Modernity and Post-modernity in Anthropology » : 234-261, in J. Clifford et G. E. Marcus (dir.), *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.
- REDFIELD R., 1957, « The Universally Human and Culturally Variable », *Journal of General Education*, 10 : 150-160.
- SAADA-GENDRON J., 1999, *La tolérance*. Paris, Flammarion.
- SHORE B., 1990, « Human Ambivalence and the Structuring of Moral Values », *Ethos*, 18, 2 : 165-180.
- SOKAL A. et J. BRICMONT, 1997, *Impostures intellectuelles*. Paris, Éditions Odile Jacob.
- STEWART J. H., 1948, « Comments on the Statement on Human Rights », *American Anthropologist*, 50 : 351-352.
- TESTER K., 1997, *Moral Culture*. Londres et Thousand Oaks, Sage.
- TOULMIN S., 1981, « The Tyranny of Principles », *Hastings Center Report*, 11 : 31-39.
- TURNER T., 1997, « Human Rights, Human Difference : Anthropology's Contributions to an Emancipatory Cultural Politics », *Journal of Anthropological Research*, 53 : 273-291.
- WALZER M., 1997, *Pluralisme et démocratie*. Paris, Esprit.
- ZECHENTER E. M., 1997, « In the Name of Culture : Cultural Relativism and the Abuse of the Individual », *Journal of Anthropological Research*, 53 : 319-347.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

*Les limites d'une approche essentialiste des ethnoéthiques
Pour un relativisme éthique critique*

Le relativisme éthique repose sur une série d'hypothèses acceptées comme vraies : la morale est un tout homogène partagé par l'ensemble d'un groupe ethnique à la suite d'un processus d'enculturation ; tous sont soumis à un seul système de principes moraux ; les morales ne font l'objet d'aucun usage social ou politique. Ces postulats ont été largement critiqués. Le présent article fera donc un retour sur la notion de relativisme culturel et, de là, de relativisme éthique, pour en identifier les limites dans le contexte des soins de santé. Nous soutiendrons que pour transcender à la fois les biais essentialistes du relativisme et les risques de décontextualisation liés à une éthique universaliste normative, il nous faut redéfinir l'éthique comme le lieu de résolutions de « dilemmes » qui évoluent, non dans un univers philosophique désincarné, mais bien dans le cadre de l'imposition à l'ensemble d'une population de principes édictés par des autorités religieuses, professionnelles ou politiques. Nous analyserons ensuite les retombées des courants de pensée postmodernes sur la place à reconnaître au relativisme éthique pour réfléchir ensuite sur les contributions et les limites du concepts de tolérance. L'article se veut un plaidoyer pour une tolérance limitée et un relativisme éthique critique qui ne sera plus utilisé comme prétexte pour justifier le non-respect des droits de l'homme.

Mots clés : Massé, relativisme éthique critique, tolérance, ethnoéthique

*The Limits of an Essentialist Understanding of Ethnoethics :
Toward a Critical Ethical Relativism*

Ethical relativism is based on series of hypothesis accepted as truths : moral is a homogenous set of values shared by every members of an ethnic group as result of an enculturation process ; everyone is submitted to a unique homogenous and coherent system of moral principles ; ethical dilemmas may be resolved in such a way that values shared by each social group will be respected ; moral principles are never subject to social or political agenda. These assumptions will be analyzed and criticized in this paper. Following an analysis of the concepts of cultural and ethical relativism in the context of health care, we will suggest to go beyond the essentialist definition of relativism and will underline the risk of cultural decontextualization related to a normative ethical relativism. Ethic will be redefined as a process of dilemmas management, not in a philosophical political free context, but instead in the context of dictated principles imposed to whole populations by political, religious or professional authorities. This paper pleads for a limited tolerance and a critical ethical relativism respectful of universal human rights.

Key words : Massé, critical ethnical relativism, tolerance, ethnoethics

Raymond Massé
Département d'anthropologie
Université Laval
Sainte-Foy (Québec) G1K 7P4
Canada
Raymond.Masse@ant.ulaval.ca